



TITLE:

文化相対主義をめぐって

AUTHOR(S):

太田, 好信

CITATION:

太田, 好信. 文化相対主義をめぐって. 重点領域研究総合的地域研究成果
報告書シリーズ: 総合的地域研究の手法確立: 世界と地域の共存のパラ
ダイムを求めて 1997, 28: 46-51

ISSUE DATE:

1997-02-28

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/187652>

RIGHT:

文化相対主義をめぐって

太田好信

まず最初に、「オリエンタリズムと開発」ということで、この二つの交差点を確認したい。オリエンタリズムと開発は、たとえばコロニアル言説の中では、植民の対象となっている人々を歴史的な表象として教化していこうという開発理念の側面と、それと同じように植民地において、今度は欲望の対象として他者を表象する側面（これはホミ・バーバなんかがいっていることですが）の二つの側面があります。そして、この二つの側面がまさにオリエンタリズムと開発が交差する部分であると思います。これがここでまず指摘したい交差点です。

次に、オリエンタリズムについての批判と、開発についての議論が将来進んでいく一つの方向についてです。つまりオリエンタリズムの対象とされている人々が圧倒的に優勢な植民地の語りを使って、あるいは創造的な誤読をとおして、自分たちの状況をいかに語っていくとかいう行為を、エドワード・サイードは少なくとも『オリエンタリズム』という本の中では語っていなかった。いいかえれば、サイードは、オリエンタリズムを平板化することによって、現地の人たちの抵抗の実践についての枠組みを語っていなかった、という問題点があった。これは開発についての語りの状況と非常に似ているのではないか。そこで、開発というプロジェクトが国家レベルで挿入されていくとき、その受け手は開発という状況をどのようにして自分たちのために利用しうるのか、そしてどのような可能性があるのか。そういう問題を考える必要があります。

これらの点が、オリエンタリズムと開発の交差点と、それから将来の課題ではないかと思います。しかし、これらをふまえた上で、今日お話しすることは、よりオリエンタリズムの方に引き寄せて考えてみたものです。そしてこの内容は別のところで発表する論文（「ポストコロニアル理論と文化人類学——文化相対主義・本質主義・異種混交論」『AALA』第97号、1994年）の一部です。すなわち、オリエンタリズムとは基本的に本質主義であり、本質主義に対立してくるのが関係性の理論や異種混交論であるが、その限界をみてみようというのが、この論文でやろうとしたことなんです。

ところで、本質主義というのは、サイードの議論なのですが、「ある地理的空間に固有の宗教・文化・民族の本質にもとづいて定義しうるような、土着の根本的に他とは『異なっていた』住民がすむ地理的空間というものが存在する」という考え方です。人類学の中で、これが一番端的にあらわれるのが文化相対主義です。

実はこの論文の論点は、本質主義を批判することではありません。そうではなくて、本質主義というのは人類学の理論と実践に深く結びついており、その社会的機能は様々な歴史的コンテクストによって大きく異なっているのです、その歴史的コンテクストを度外視して本質主義を批判するわけにはいかないということです。つまり、人類学において本質主義が最も顕著にあらわれているのが文化相対主義であり、最近ではこれの代替案として異種混交（ハイブリディティ）に関する議論があります。しかし、このハイブリディティに関する理論のもつ政治性、それを歴史化するとどうなるかということを考えてみようというのが、この論文の論点なんです。

また、このハイブリディティの議論は、文学理論、カルチュラル・スタディーズの領域で、文化人類学を本質主義の典型であると批判する際によく引き合いに出されるものですが、それに人類学の内部から答えてみようという議論でもあります。

ちなみに、このことは基本的に、学問の社会性をもう一度考えてみるということに結びつくと思います。社会性とは、サイードからの引用ですが、状況・場・時間・社会などにテキストが刻印されているという特性のことを語っています。そして、実は、学問の社会性を自分の学問の研究対象と同時に考察するというのが、人類学のもっていた一番大きな、少なくとも私が好きな人類学の一番良かった点ではないかと思います。

今言ったような論点から文化相対主義について語るのですが、これについては、日本においても、すでに違った方向から語られています。

一つは、浜本満氏の文化相対主義についての議論（「文化相対主義の代価」『理想』第627号、1985年）であって、まとめるとこういうことです。文化相対主義を認識論的レベルで批判することは十分におこなわれているが、とはいっても、文化相対主義に代わるような普遍主義がいったい何なのか、という具体的な像は結べないような状況になっている。文化相対主義に代価があるとすれば、その代価とは普遍主義者の主張する「文化相対主義をつきつめれば、異文化理解とは不可能である」という帰結ではなく、むしろ分析概念とその対象とのズレが、現実の「客観的な」描写と取り違えられ、民族誌それ自体が「奇妙な現実」のリアリズム的描写として誤認されてしまうおそれにある。これが浜本氏

がおこなうところの、認識論的なレベルでの文化相対主義に対する批判です。つまり浜本氏は、文化相対主義を、しかも文化人類学者がおこなうところの文化相対主義なのですが、哲学的な問題として考えてみようというわけで、私は浜本氏の議論は最も鋭い議論だと思います。

しかし、文化相対主義というのは、まさに人類学ならではの認識論的な問題と深く関わっているにもかかわらず、もう一つの関わり方、コンテキストがある。それは社会的な産物であるということです。どういうことかということ、文化相対主義にはそれが生じた社会的背景があり、それが担ってきた社会的役割があるということです。だから社会的なコンテキストから自立して議論されるのはおかしい。

最近では、青木保氏もこのことについて触れており（「文化の否定性」『中央公論』1987年11月号）、そこではこう言っています。文化相対主義は現代における「相対主義の地獄」を作り出している。相対主義は近代西欧中心主義の横暴に対する抗議として生まれたが、それは容易に「自文化・自民族中心主義」のための便利な看板になってしまった。彼は、このような「民族のエゴ」に化けてしまった相対主義を批判し、世界における普遍的なものは何かという問いを追求することに将来の希望をつないでいるわけです。青木氏の場合、文化とは言語とか宗教とかを指しているようですが、普遍的なものを求めるために自文化についてのアムネジア（記憶喪失）、自分の文化を忘れてしましましょう、と。ではそれがどのようにして可能なのか、それがいったい何を意味するのか私にはよくわからないのですが、少なくとも、文化相対主義を認識論的な問題ではなく、その社会性・政治性において論じたということは、彼の大きな功績ではないかと私は思います。

ここで、文化相対主義が民族運動や文化運動（カルチュラル・モビライゼーション）を作り出している原因であると決めつけるのは、非常に簡単である。しかし、問題なのは、文化相対主義が民族運動や文化運動に理論的支援を与え、またそれらの運動に共鳴する多くの人々を世界規模で動かしているとすれば、簡単に文化相対主義を否定して、それに代わって普遍主義を肯定するわけにはいかないのではないか、ということです。

そうすると問題はだんだん複雑になってくる。では、人類学者は相対主義に対してどのようなかたちで自己を位置づけるべきでしょうか。その可能性はいろいろとあると思いますが、一つには、ハイブリディティの議論をもってきて文化を解体していくという立場があります。これについては最後に論じようと思います。

さて、今述べた青木氏の相対主義批判と類似した議論は、青木氏以前にも、フランスの

アラン・フィンケルクロートによっておこなわれています（『思考の敗北、あるいは文化のパラドクス』河出書房新社、1988年）。彼の文化概念の批判、これはもちろん文化相対主義の批判であり、少なくとも人類学者にとって重要な論点なのですが、これはつまりこういうことなんです。

フランスにおける極右勢力が、第二次大戦後植民地から解放を叫んだ運動家たちと同じスローガンを唱え、フランス人のアイデンティティを守るため移民の排斥を主張する。そのようなアイデンティティ・ポリティックスの思想は、民族の独自性を擁護する文化相対主義にある。普遍的規範を忘れた結果、批判的な精神を喪失して、このような極右勢力の台頭を許すことになってしまったのだ、と。そして、この極右勢力の人たちは、リーチやレヴィ＝ストロースなどの議論を使い、自分たちの理論武装をしているというのである。というわけで、フィンケルクロートによるとは、ロマン主義的傾向をもつこの文化相対主義は、現在のフランス社会で非批判的な精神と結びついており、基本的には人類学が批判精神をだめにした、というわけです。

たしかに、文化相対主義はフランス社会における新右翼の台頭に理論的な裏付けを与えたわけですが、文化相対主義か普遍主義か、という二者択一が、はたして現代社会において意味のあるものなのでしょうか。グローバルな規模での資本主義経済の展開は、このような選択を許さないほど複雑な文化形態の創出を促している。文化相対主義での文化概念はアナクロニスティックになったのではないか。そこで、文化相対主義が本質的な例の一つだとすると、それと対比して考えるとところのクレオール主義、ハイブリディティの議論がなされるわけですが、ここで少し、ハイブリディティの議論についてみておきたいと思います。

このハイブリディティの議論を提示してきたのは、人類学者ではなく、特にコロニアル言説を批判してきた文学理論研究家です。その一人、ホミ・バーバは、サイードの『オリエンタリズム』の議論を修正することから出発しています。つまり、バーバは、「サイードにおいては常に、植民地権力と言説は植民者によって全面的に所有されているのだと示唆されているが、それは歴史的・理論的な単純化である」と指摘します（「差異、差別、植民地主義の言説」『現代思想』第20巻10号、1992年）。バーバによれば、植民地言説は相反する「呼びかけ」を現地の人々に対しておこなう。すなわち、一方において、〈遅れた文化〉をもった人々、すなわち教化の対象として語りかけると同時に、他方において、〈真正な〉文化を担うべき人々というイメージを投影する。ということは、植民地

に生きる現地の人々というのは、植民地行政の歴史的対象であり、なおかつ植民者の未開幻想（欲望）の対象という、二重性をもって表象される。この二重性の結果生まれる表象の曖昧さを、サイドは見逃しているというわけです。植民地における主体形成が、植民地行政側の意図どおりに貫徹されえないのは、まさにこの二重性によるわけです。したがって、バーバは、本質主義の基盤であるところの、自己と他者とか、西洋と非西洋とかいう二項対立の図式を脱構築する「表象の決定不可能性（representational undecidability）」という概念を特権化する。これがまさに異種混交、ハイブリディティの議論の根底にあるわけです。彼の「模倣」（mimicry）という概念も、模倣させることによって統治が貫徹するかに思われる反面、その模倣が完全でないために、かえって統治する権力に対抗するきっかけを、被植民地側の人々の間に作り出してしまうという、そういう二重性のことです。

実は、人類学者にとって、問題はここにあるのではないかと思います。確かに、「模倣」とか「表象の決定不可能性」といった二重性の問題というのは、この二項対立モデルを中心とした本質主義の理論的な行き詰まりを解決してくれそうにみえます。しかし、それは理論上の問題ではないだろうか。バーバの技量には目をはるものがあるが、つまり、人類学者が実際に巻き込まれている状況は、文学や歴史的テキストから読みとれる世界をはるかに超越している。人類学者が直面している社会運動のなかには、本質主義にもとづいた主張をおこなっているものも多く、そのなかには人類学者の学問的見解とは大きくずれた主張を展開している人たちもいる。では、そのような人たちと人類学者はどのように折り合いをつけていかなければならないのかという問題が、非常な緊急性をもって浮かび上がってくるわけです。テクスチュアルなレベルで議論していてもどうしようもないような緊急性をはらんでいるのではないかと。

ホブズボウムのいう「文化の創造」という概念は、人類学においても広く流布しました。人類学者は、意識的に操作されて生まれた「カスタム」を「創造された文化」と呼び、「真正な」文化とは区別した。しかし、現地の人たちは、研究者にはハイブリッドにみえる文化形態を本質主義のことばで語っている。誰の視点からみても、あまねく文化は異種混交の様相を呈しているわけではないのである。異種混交という概念は、すでに社会性をおびた概念であり、どのような社会的コンテキストで、誰がそのような発話をしているのかを規定しながら使う必要があるというわけです。

人類学は文化相対主義を声高に主張し、それが現在、社会問題を作り出す一因となって

いることは確かです。しかし、社会性を学問の中心にすえ、自己反省の学問としても十分にその歴史を誇れるのも人類学だと思います。文学理論などと比べて人類学の強みは、その理論をテキストからではなく、人間が実際に生きる生活世界から鍛え上げるという、学問の社会性を忘れなかったことではないでしょうか。冒頭で富山さんが話しておられた三つの論点のうちの最後の部分、すなわちディスコースではなくて現地性に戻ることはできないかというところは、もし私の今日の報告が関わるとしたら、まさにこの点ではないだろうかと思います。